

Dinámicas de resignificación cultural y nuevas territorialidades en torno a la Virgen de Caacupé de los migrantes paraguayos en Bariloche, Argentina (1993-2016)

Ana Inés Barelli

CONICET/UNIVERSIDAD NACIONAL DE RÍO NEGRO

ABSTRACT

The Marian cult constitutes a part of religious beliefs and collective practices in many different social groups, including the migrant population. In this article, we intend to analyze the construction of subjectivities and territorialities around the 'Virgen de Caacupé' within the Paraguayan migrant community in San Carlos de Bariloche, Northern-Patagonia, Argentina. We propose a deeper insight into devotion territories, with particular emphasis on the Marian journeys, on the dynamics of resignification and appropriation of cultural practices in the local environment and on the configuration of new meanings that question the existing local devotion.

Key words: Caacupé, Bariloche, Territorialities, religious circuits.

El culto mariano, forma parte de las creencias y prácticas religiosas colectivas de distintos grupos sociales, entre ellos los migrantes. En esta ocasión nos proponemos analizar la construcción de subjetividades y territorialidades en torno a la Virgen de Caacupé de los migrantes paraguayos en la ciudad de San Carlos de Bariloche, Norpatagonia Argentina. En este artículo nos proponemos profundizar en el análisis de esas territorialidades que se construyen en torno a la devoción, haciendo hincapié en los recorridos marianos; en las dinámicas de resignificación y apropiación de las prácticas culturales en el ámbito local y en las configuraciones de sentidos que ponen en tensión e interpelan a las advocaciones locales.

Palabras claves: Caacupé, Bariloche, Territorialidades, circuitos religiosos

Introducción

Nuestro enfoque se encuentra en el marco disciplinar de la historia y desde allí nos proponemos un abordaje inscripto en la historia cultural (Serna y Pons, 2013). La historia cultural nos permite dar cuenta de los diferentes aspectos del fenómeno religioso que se focalizan en prácticas que provienen en nuestro caso de una matriz católica, que no siempre son contenidas por la institución¹. El enfoque cultural “da cuenta del entrelazamiento de las manifestaciones y construcciones de lo sagrado pero siempre en relación con otros aspectos de lo social, tanto en la gestación de los imaginarios de los grupos, en la producción de los dispositivos discursivos, como en la realización de las prácticas” (Fogelman, 2010, p. 11).

El culto mariano, manifestación emblemática de las prácticas católicas de “religiosidad” y “piedad popular”, forma parte de las creencias y prácticas religiosas colectivas de distintos grupos sociales, entre ellos los migrantes. En trabajos previos hemos analizado que el culto mariano, al igual que otros, puede ser estudiado como el núcleo de un conjunto de relaciones socioculturales históricas, como matriz social identitaria, así también como resignificación local o regional en la construcción del espacio material y simbólico; marcando territorio, alteridades y memorias. Acordamos con Santamaría (1991) en que las experiencias y los comportamientos simbólicos son los que dan cuenta de las expresiones religiosas, y con Martín (2007) en distinguir esas expresiones como prácticas sacralizadas donde lo sagrado se presenta en un espacio diferencial que requiere ser abordado de forma particular. A partir de estas consideraciones se entiende que es fundamental sumar a estos conceptos una noción de “espacio” que permita construir y caracterizar “un campo de sacralidad” en torno a las devociones de los migrantes en Bariloche. Una “cartografía” que tenga en cuenta la devoción popular y el pleno conocimiento de la diversidad cultural, en el sentido de Grossberg (1992), permitirá superar formas de exclusión naturalizadas y comprender el fenómeno devocional con las realidades que lo rodean y los efectos que ocasionan en su pluralidad de manifestaciones. En esa línea es que incorporamos al análisis los planteos de Carballo (2009) y Sassone y Hughes (2009), quienes destacan que las creencias religiosas y los cultos no escapan a la necesidad de contar con el espacio para su reproducción y crecimiento, sino que se funden en él, “dibujando fronteras que comparten un mismo territorio”

¹ Es habitual que la práctica devocional mariana en contextos de migración se inicie en espacios domésticos sin presencia de la institución y luego de algunos años, ciertas prácticas se institucionalizan y otros permanezcan en el ámbito privado (para más información ver Barelli, 2017).

(Carballo, 2009, p. 40). Es por ello que en el presente artículo nos proponemos recorrer y analizar la construcción de subjetividades y territorialidades que se producen en torno a la devoción a la Virgen de Caacupé de los migrantes paraguayos en San Carlos de Bariloche². Esta devoción se traslada al espacio local en 1994 de la mano de Juan de Dios González, un referente de la “comunidad” paraguaya y presidente de la agrupación ARPA, incorporando nuevos sentidos y resignificando rituales en el espacio de destino. Los primeros festejos que se realizaron en la ciudad eran exclusivamente religiosos y poco concurridos: se rezaba una novena con algunas familias y el 8 de diciembre se peregrinaba a la Gruta de la Virgen de las Nieves³ donde llevaban ofrendas y realizaban sus pedidos y promesas. Con el paso del tiempo la peregrinación se hizo más concurrida y se complejizó la práctica cultural, a la que después de la peregrinación se incorporó una misa al aire libre, un almuerzo comunitario con comidas típicas y música a la vera del Río Gutiérrez. En el año 2013 la imagen de la advocación se entronizó en la Parroquia Virgen Misionera.

En trabajos anteriores⁴ hemos advertido que la práctica devocional de esta advocación se fue proyectando en el espacio local desde sus distintas expresiones de religiosidad contribuyendo a la demarcación de un “campo social” donde se actualizaron “formas de pertenecer” y donde la Virgen a través de su culto se proyectó en el espacio de destino, generando nuevos circuitos religiosos que se presentan fuertemente vinculados con los “sectores populares” de la ciudad. En función de este recorrido, en este artículo nos proponemos profundizar en el análisis de esas territorialidades que se construyen en torno a la devoción, haciendo hincapié en los recorridos marianos, en las dinámicas de resignificación y apropiación de las prácticas culturales en el ámbito local y en las configuraciones de sentidos y relaciones de “intimidad” que se construyen en torno a ella. Para ello, estructuramos el artículo en dos apartados, uno introductorio que hace un breve recorrido sobre la trayectoria de la migración paraguaya y su traslado devocional a la Virgen de Caacupé desde su lugar de origen a la ciudad de San Carlos de Bariloche; para luego, en el segundo

² San Carlos de Bariloche es la principal localidad turística de la Patagonia argentina. La ciudad se ubica al oeste de la provincia de Río de Negro sobre los andes patagónicos. Representa, por su dimensión, a la ciudad más poblada de la provincia y es la tercera en tamaño en la Patagonia.

³ Desde 1992 Patrona de la Diócesis de San Carlos de Bariloche y representa la advocación con la que la feligresía local más se identifica por su convocatoria amplia y popular. La devoción surgió previamente a su patronazgo oficial de la diócesis, a través de la Escuela Militar de Montaña. En 1944 un Teniente Coronel de esa Escuela Napoleón Irusta, se salvó milagrosamente de un accidente el 5 de agosto, día de la “Virgen de las Nieves”³. El militar, en agradecimiento, trajo una réplica de esta Virgen desde Buenos Aires y la colocó en una gruta natural a 10 kilómetros de San Carlos de Bariloche, que se transformó en centro de peregrinación y devoción local y regional. Actualmente la devoción se celebra con una peregrinación anual el último domingo de octubre.

⁴ Ver Barelli 2014 y 2015.

apartado, abordar la construcción del territorio devocional en el espacio local a través del análisis de una dimensión *localizada* - lugares sagrados, puntos de referencia y circuitos marianos - y de una dimensión *desplegada* - dinámicas de resignificación espacial y cultural - que se fueron construyendo a lo largo del tiempo.

La metodología que utilizaremos, debido a la escasa presencia de registro escrito⁵, se desprende de la historia oral (Frasear, 1993; Schwarzstein, 2001), a través de entrevistas orales (realizadas a representantes de instituciones estatales religiosas, referentes migrantes en la ciudad, devotos marianos y no devotos)⁶ y de la observación participante del culto. Estas fuentes orales han sido construidas como una forma “para comprender las maneras en que la gente recuerda y construye memorias” (Schwarzstein, 2001, p. 73). Estos testimonios⁷ que entendemos como filtrados por la memoria individual y colectiva son abordados desde sus diversas narrativas obtenidas a partir, en algunos casos, de entrevistas profundas a referentes claves, o de entrevistas semi-estructuradas (individuales o grupales) con una guía de temas, en la mayoría de ellas y conversaciones espontáneas, durante los eventos religiosos. De esta manera, se apunta a “revalorizar y nominar a las historias personales como formas de acción con sentido en lugares y contextos, y en habitus específicos” (Mallimaci y Giménez Béliveau, 2006, p. 180).

Migración y devoción. El traslado y puesta en funcionamiento del culto de la Virgen de Caacupé en San Carlos de Bariloche.

La migración paraguaya en San Carlos de Bariloche

La migración paraguaya en San Carlos de Bariloche responde, al igual que en otros momentos y en otras zonas de la Argentina, a la situación histórica de

⁵ Algunos artículos publicados en diarios locales, folletería de los festejos.

⁶ Entrevistas a funcionarios estatales (Delegado de la Dirección Nacional de Migraciones, Secretaria del Ministerio de Desarrollo Social, Delegado de la Dirección de Estadísticas y Censos); entrevistas a miembros de la agencia religiosa (Jerarquía eclesial, Presbiterio y religiosos); entrevistas a referentes de instituciones no gubernamentales (Asociación de Residentes Paraguayos ARPA y Agrupación Nativa Guaraní ANGÜ-A, Centro Cultural Boliviano, Pastoral de Migraciones y Equipo Pastoral Paraguayo en Argentina EPA); entrevistas a migrantes devotos y no devotos; entrevistas a feligreses católicos no migrantes que participaron y participan de las prácticas religiosas de los migrantes. Resulta significativo aclarar que si bien no todas las entrevistas realizadas se han incorporado de forma explícita en el artículo han sido tenidas en cuenta para los análisis.

⁷ Para este trabajo se tuvieron en cuenta entrevistas realizadas a devotos migrantes paraguayos (10), no devotos migrantes (2), clérigos (5) y dirigentes de agrupaciones migrantes (2) como también, el trabajo de campo que se viene realizando de forma sistemática desde el año 2010.

pobreza estructural que vive hace décadas la República del Paraguay y a las ofertas laborales que presenta la ciudad en el rubro de la construcción. En este sentido, identificamos dos etapas de arribo de los migrantes paraguayos a la ciudad: la primera durante las décadas de 1970-1990 y la segunda después de la crisis económica argentina del 2001. Durante la primera etapa, los desplazamientos migratorios se caracterizaron por ser acotados e inestables. La mayoría de paraguayos que llegaron en esa época a Bariloche estuvieron relacionados con las obras de las represas hidroeléctricas⁸, que se llevaron a cabo sobre los Ríos Limay y Neuquén (Balazote y Radovich, 2003). El proceso de asentamiento se realizó de forma dispersa en diferentes espacios barriales de la época como: Malvinas, Frutillar, Omega, entre otros (ver imagen 1, zona de color verde). Durante la década de 1990 se produjo una disminución de ingresos tanto a nivel provincial como local. Este *impasse* en los flujos migratorios se puede atribuir a la caída de la construcción que estuvo íntimamente ligada con las dificultades en la actividad turística⁹.

En relación a la segunda etapa la migración paraguaya presentó un nuevo impulso. Esto se debió a que durante esos años la modificación cambiaria benefició directamente al turismo y en consecuencia favoreció la actividad de la construcción, generando nuevamente la atracción de migrantes. Según los datos ofrecidos por la Delegación Nacional de Migraciones de San Carlos de Bariloche (DNM) la *comunidad*¹⁰ paraguaya creció en forma exponencial durante los últimos años¹¹. Actualmente, se la ubica como la segunda nacionalidad que más trámites realiza en la ciudad después de Chile. En cuanto a las características migratorias,

⁸ Represas Hidroeléctricas de los Ríos Limay y Neuquén: Chocón y Cerros colorados (1968-1972), Alicurá (1979-1983). Empresa Hidronor S.A.

⁹Producto de la recesión económica, la paridad cambiaria, el cuasi-monopolio del turismo estudiantil, los grandes incendios del verano de 1996 y la aparición en escena del Hantavirus en los últimos meses de 1996 transformaron en crítica la situación de la actividad, y con ello, “el de aquella población que directa o indirectamente tiene su principal fuente de recursos en el turismo (El Comercio, la Industria Manufacturera, la Construcción y el Servicio Doméstico – conjuntamente con la Hotelería y la Gastronomía – explicarían más del 54% de la demanda laboral en San Carlos de Bariloche)” (Abaleron, 1998, pp. 416).

¹⁰ Entendemos el concepto de comunidad, en consonancia con la idea de James Brow, como “un grupo de gente (que comparte un) sentido de pertenencia” y que “combina típicamente tanto componentes cognitivos como afectivos, tanto un sentimiento de solidaridad como una comprensión de la identidad compartida” (1990, pp. 22). De acuerdo a este autor, observamos en este colectivo un proceso de “comunalización” donde los migrantes construyen pautas de pertenencia y consolidan una “comunidad” en el destino. Es decir, un grupo que opera como una “gran familia” en donde sus integrantes se reconocen, comparten singularidades, se cuidan y se ayudan mutuamente

¹¹ Se pasó de un total de 95 nacidos en Paraguay, registrados en 2001, a un total de 335 en el 2010, presentando un crecimiento del 252 por ciento mientras que la población total lo hizo a un 16 por ciento. Censo 2001 y Censo 2010.

si bien siguieron predominando las trayectorias con escala en ciudades capitales como Buenos Aires, se incorporó desde principios del s. XXI una migración directa desde Paraguay con importante presencia de jóvenes migrantes entre 20 y 30 años de edad. El cambio se puede vincular con la puesta en funcionamiento de las redes transnacionales, que se fueron construyendo entre familiares y amigos y con las agrupaciones de migrantes. Este flujo continuo de población se asienta en la periferia de la ciudad en situaciones de extrema precariedad, principalmente en el barrio Nahuel Hue¹² (ver imagen 1, zona de color gris). De esta manera, como hemos advertido en trabajos anteriores, la *comunidad* migrante paraguaya desde sus primeros ingresos a San Carlos de Bariloche, a fines de los años setenta, ha sido englobada dentro del colectivo que se conoce en la ciudad como la zona del “alto”¹³ identificándola con los sectores subalternos de la ciudad.

Durante estos años, las familias migrantes no sólo se asentaron en las márgenes del ejido urbano, engrosando los sectores más vulnerables de la ciudad y activando el sector de la construcción, sino que también trasladaron sus creencias y devociones, entre las que se encuentra la Virgen de Caacupé.



Figura 1. Mapa de ubicación (fuente elaboración propia)

¹² Barrio conformados a través del proceso de “tomas” espontáneas de tierras.

¹³ Término utilizado por los barilochenses para referirse a los espacios más humildes que se encuentran en las zonas más elevadas de la ciudad.

Traslado de la devoción a la Virgen de Caacupé a Bariloche

La práctica cultural a la Virgen de Caacupé¹⁴ en San Carlos de Bariloche¹⁵ se inició en el año 1993 con el traslado de la imagen por iniciativa del presidente de ARPA¹⁶, Juan de Dios González:

{...} Yo fui a visitar a unos amigos a mis parientes y fui a San Francisco Solano en Caacupé-i que le dicen que tiene una hectárea, que lo manejan franciscanos. Fui a ver eso y me emocionó mucho... ¡es un paraíso terrenal es hermoso! [...] Y yo dije ¿por qué no aquí en Bariloche? Pero el sueño era muy grande porque aquello es hermoso. Hablé con el franciscano y le conté la idea de la ermita y que quería traer una Virgen a Bariloche [...]¹⁷.

Resulta significativo señalar que este traslado y la posterior refundación del culto en el año 1994 se producen en medio de un conflicto¹⁸ interno dentro de

¹⁴ El origen de la advocación de Caacupé, se entrecruza con leyendas y relatos populares que son transmitidos de boca en boca en Asunción, ciudad capital de Paraguay. A diferencia de otras advocaciones marianas, la Virgen de Caacupé no es producto de una aparición, sino que nace en el siglo XVII como una imagen de una Inmaculada tallada en madera por un artista nativo guaraní que la realiza después de haber presenciado un “milagro”. Acontecimiento que le confiere a la advocación una identidad local propia debido a que “particularizada por una fuente, un árbol o un determinado castillo con una vista panorámica (se diferencia) de cualquier otra Virgen”. De esta manera, la advocación pasa a reconocerse con el nombre de Caacupé que significa en guaraní “detrás del monte” en alusión al lugar en el que se construyó el primer oratorio en honor a la Virgen.

¹⁵ Los primeros festejos que se realizaron en torno a la devoción, eran exclusivamente religiosos y poco concurridos, participaban solamente algunas familias muy cercanas al presidente de ARPA. La novena, por ejemplo, era un encuentro de algunos familiares en la casa de Juan de Dios quienes se reunían nueve días antes para prepararse espiritualmente para el evento. Ese día se hacía la peregrinación hasta la Gruta de la “Virgen de las Nieves” (a 11 km del centro de la ciudad), donde se llevaban ofrendas y se realizaban sus pedidos y promesas. A fines del año 2009 y principios del 2010 las asociaciones se disputaron la primera imagen de bulto de la Virgen quedando ésta en manos de ANGU-A. Situación que generó que la agrupación ARPA fuera a buscar a Paraguay una nueva imagen. Esta segunda imagen de bulto de mayor porte (80 cm), se la exhibió por primera vez durante los festejos del 2010 profundizando aún más los conflictos entre las agrupaciones.

¹⁶ Primera agrupación paraguaya que se fundó en 1982 con el nombre Asociación de Residentes Paraguayos (A.R.P.A) El primer y único presidente de ARPA es Juan de Dios, migrante oriundo de Asunción que llegó a Bariloche a fines de 1970.

¹⁷ Entrevista a Juan de Dios, presidente de la agrupación ARPA (Bariloche 2010)

¹⁸ Según los registros de la prensa y los relatos de los migrantes, durante la década de los ochenta y parte de los años noventa, la colectividad paraguaya participó más activamente de los desfiles mientras que en los últimos diez años lo hizo de forma más esporádica. La causa no sólo se la puede atribuir a los problemas internos de la misma agrupación que generaron dispersión y

la agrupación, donde la devoción ofició de “puente” y contención para recuperar la unidad de la comunidad migrante. Así, por ejemplo, lo comentaba Valentina, una antigua integrante de ARPA y presidenta de una nueva agrupación paraguaya ANGU-A¹⁹: “[...] Caacupé fue un salvataje, fue una salvación, fue una posibilidad de poder hacer algo, que volviera unir a todos los que nos habíamos ido decepcionados [...]”²⁰.

La primera imagen que se trasladó a la ciudad con el fin de instalar el culto fue una imagen de bulto de aproximadamente 30 cm que llegó en 1993 y se entronizó inmediatamente en un altar portátil de madera de similar tamaño “[...] para que pudiera peregrinar [...]”²¹ (imagen 2). Luego se la hizo bendecir por el Sacerdote Juvenal Currulef²² de la Parroquia Virgen Misionera²³ y se la decoró con flores, velas y cintas de los colores de la bandera paraguaya. Para 1994 se inició el proceso de refundación de la devoción mariana, incorporando nuevos sentidos en la práctica religiosa y resignificando rituales²⁴ que construyeron lo que los mismos devotos migrantes denominan como *paraguayidad*²⁵. Este término

divisiones, sino también a una fuerte desilusión que los migrantes sintieron en relación al reconocimiento que esperaban en el espacio local.

¹⁹ La Asociación Nativa Guaraní se crea en el 2010 por un grupo de mujeres que cuestionaban el manejo de la otra agrupación. En la actualidad, esta agrupación, está dedicada a resolver la documentación de los migrantes, cuenta con la adhesión de jóvenes migrantes, recientemente llegados a la ciudad, pero presenta dificultades para convocar en eventos religiosos y culturales.

²⁰ Entrevista a Valentina, migrante paraguaya y Presidenta de ANGU-A. Bariloche, junio de 2012.

²¹ Entrevista a Juan de Dios, Bariloche, 2013.

²² Sacerdote mapuche, muy comprometido con las causas de los sectores más necesitados, encargado de la Parroquia Virgen Misionera.

²³ Parroquia ubicada en el barrio Virgen Misionera, barrio carenciado ubicado en la zona sudoeste de la ciudad.

²⁴ La práctica ritual de Caacupé en Paraguay está compuesta por: novena, peregrinación, misa y fiesta familiar. La novena se trata de una reunión íntima en la que durante nueve días en algunos hogares se congregan amigos y familiares para rezar a la Virgen en señal de recogimiento y preparación espiritual para la celebración. Sin embargo, la mayoría de nuestros testimonios, si bien mencionan a la novena como parte de los festejos comentan que es una práctica que, en la actualidad, no convoca a tanta gente como la peregrinación. Esta última, en cambio, se vive como uno de los eventos más esperados por el pueblo paraguayo, donde familias enteras se trasladan cantando y rezando en procesión al Santuario con imágenes personales, banderas, flores y cantos. A este momento le sigue la celebración de una misa en honor a la Virgen, donde se obsequian ofrendas, pedidos y promesas para el año próximo. Para finalizar se organiza una feria de artesanías junto al santuario y las familias se reúnen en sus hogares, con amigos y familiares, donde celebran, con comidas especiales, bebida y música, la fiesta a la “Virgen de Caacupé”.

²⁵ Término utilizado por los migrantes para referirse a ese conjunto de elementos identitarios (simbólicos, discursivos, lingüísticos y materiales), que conforman lo que identifican como la “cultura paraguaya”. Testimonios de Juan de Dios, Andrea y Nilda, Bariloche, diciembre 2010/2013; abril 2011.

es muy utilizado por los migrantes para referirse a ese conjunto de elementos identitarios (simbólicos, discursivos, lingüísticos y materiales), que constituyen lo que ellos denominan como la “cultura paraguaya”²⁶. A partir de esta expresión la mayoría de los migrantes aluden a un vínculo de pertenencia que se reactualiza a partir de recuperar prácticas propias del lugar de destino desde, en un primer momento, un espacio “íntimo” y doméstico.

La propuesta de incorporar la devoción en la ciudad fue recibida con entusiasmo por parte de la comunidad migrante. Los primeros festejos que se realizaron en torno a la devoción eran exclusivamente religiosos y poco concurridos, participaban solamente algunas familias muy cercanas al presidente de ARPA. La novena, por ejemplo, era un encuentro de algunos familiares en la casa de Juan de Dios, quienes se reunían nueve días antes para prepararse espiritualmente para el evento. Ese día se hacía la peregrinación hasta la Gruta²⁷ de la Virgen de las Nieves, donde se llevaban ofrendas y se realizaban sus pedidos y promesas. A fines del año 2009 y principios del 2010 las asociaciones se disputaron la primera imagen de bulto de la Virgen, quedando la primera imagen trasladada, en manos de la nueva agrupación ANGU-A. Esta situación generó que la agrupación ARPA fuera a buscar a Paraguay una nueva imagen. Esta segunda imagen de bulto de mayor porte (80 cm), se exhibió por primera vez durante los festejos del 2010 profundizando aún más los conflictos entre las agrupaciones. Luego de esta situación de tensión por la posesión de la imagen se incorpora la disputa por el lugar de su residencia (imagen 3).

Durante los años 1993 a 2009, la imagen de la advocación no tuvo un lugar fijo sino que misionaba en distintos hogares, reforzando la relación “intima” entre el objeto devocional y el devoto. Esta relación que se construye desde una evocación y recuerdo de una devoción de su lugar de origen, en muchos casos se profundiza en el destino y oficia de vínculo directo con familiares y compatriotas recién llegados.

Para el año 2010, debido a la imposibilidad económica de construir una ermita en el barrio Nahuel Hue²⁸, se la ubicó, provisoriamente, en la casa de Juan de Dios en el km 7 de la Avenida de Los Pioneros en el barrio Virgen Misionera. Durante el año 2013 surge otra propuesta consensuada por Juan de Dios y el sacerdote Juvenal Currulef por lo que deciden trasladar y entronizar la Virgen de Caacupé en la parroquia de Virgen Misionera ubicada en el mismo barrio. En los años siguientes, esta entronización, anticipó no sólo un nuevo recorrido de la peregrinación sino también una nueva reconfiguración del espacio religioso desde un anclaje territorial diferente. En función de ello, pudimos identificar dos

²⁶ Testimonios de Juan de Dios, Andresa y Nilda, Bariloche, diciembre 2010/2013; abril 2011.

²⁷ Ubicada a 11 km del centro de la ciudad.

²⁸ Barrio ubicado al sur de la ciudad en donde se encuentra la mayoría de migrantes paraguayos.

momentos o etapas por los que transitó el culto: una etapa que dura desde 1994 a 2012 caracterizada por una práctica cultural con una fuerte impronta transnacional²⁹ y la apropiación de un espacio sagrado como es la Gruta de la Virgen de las Nieves; y una segunda etapa desde 2013, fecha en la que se observa la construcción de un anclaje territorial concreto a partir de la entronización de la imagen en una parroquia barrial, generando nuevas modificaciones en los recorridos y nuevas configuraciones en el desarrollo de la práctica cultural.



*Imagen 2. Primera imagen de bulto trasladada por la comunidad migrante (1993).
(Fuente: fotografía propia, 2010)*

²⁹ Esta perspectiva no la entendemos exclusivamente desde las redes sociales que vinculan el espacio de origen con el de destino, sino también desde la conformación de campos sociales en donde es factible construir espacios de vida multisituados, que involucran tanto a quienes migran como a quienes permanecen en alguno de los puntos del campo migratorio en cuestión. De esta manera, la mirada si bien se complejiza también se enriquece y posibilita una nueva perspectiva de análisis: una perspectiva transnacional, que contempla “simultáneas y múltiples trayectorias de integración en el país de recepción, conexiones con la tierra natal e involucramientos con otros lugares significativos del mundo” (Levitt, 2010, p. 20).



Imagen 3. Segunda imagen de bulto trasladada por la comunidad (fuente: fotografía propia, Bariloche, 2010)

Territorio devocional de la Virgen de Caacupé en San Carlos de Bariloche. Lugares sagrados, recorridos marianos y dinámicas de resignificación cultural en el ámbito local (1993-actualidad)

Como ya hemos mencionado en páginas anteriores, las creencias religiosas y sus prácticas culturales se desarrollan y se reproducen en un espacio determinado. A decir de Odgers (2014) es “a partir de esta experiencia de vida móvil desde donde los sujetos definen apegos, pertenencias y relaciones sociales en torno a los cuales construyen y definen una identidad soportada por múltiples espacios” (2014, p. 102). En función de ello, nuestro análisis incorpora los aportes de la geografía de la religión desde las nociones de territorio y espacio. Abordamos la primera como un espacio apropiado y valorizado por los grupos sociales, donde el componente relacional es el que posibilita el proceso de construcción territorial (Carballo, 2009). Siguiendo a Carballo, esta apropiación puede ser de “carácter instrumental-funcional”, centrada en relaciones económicas, políticas y sociales o “simbólico-expresiva”, donde lo central sería la sedimentación simbólica-cultural que se produce en dicho espacio. A partir de allí, definimos *territorio* siguiendo el planteo de Benedetti (2011) como prácticas culturales y materiales de la sociedad, pensadas como entidades geohistóricas

que presentan procesos abiertos y contingentes, como categorías que no “son” sino que “están siendo”. Es decir, entendido como experiencia vivida o sentida que tiene una fuerte vinculación e interacción entre el espacio vivido en el pasado y en el presente. En función de ello pensamos la *territorialización* como un proceso en el que el migrante, desde su trayectoria personal y comunitaria a lo largo de su experiencia de vida en movilidad, va incorporando lugares, prácticas, sentidos, etc (Calderón y Odgers, 2014). A esta idea le sumamos la definición de Di Méo que argumenta que “territorializar el espacio consiste en multiplicar los lugares, y en instalarlos en redes a la vez concretas y simbólicas” (2000, p. 43). En consonancia con estas definiciones incorporamos el concepto de *espacio sagrado* desde Rosendahl (1996, 2009) como un campo de fuerzas y valores religiosos que “eleva al hombre religioso más allá de sí mismo, que lo transporta a un medio distinto de aquel en el que transcurre su existencia”, donde la experiencia de lo sagrado se proyecta en el dominio de la emoción y del sentimiento (1996, p. 30). En ellos la devoción a los santos, como plantea Odgers Ortiz, “permite construir “faros” o anclajes dentro de un territorio fluido, pero no homogéneo y la sacralización de espacios determinados hace posible identificar – construir – paisajes específicos, mapas mentales donde la circulación adquiere un sentido” particular y comunitario (2007, p. 36).

En este artículo, en particular, también nos interesa incorporar a nuestro análisis la propuesta teórico-metodológica de los *hologramas espaciales*³⁰ de Lindón (2007) que nos permite abordar las proyecciones de las prácticas religiosas de los migrantes en el espacio local como “un escenario situado en un lugar concreto y en un tiempo igualmente demarcado, con la peculiaridad de que en él están presentes otros lugares que actúan como constituyentes de ese lugar [...] que traen consigo otros momentos o fragmentos temporales” (Lindón, 2007, p. 42). De esta forma como plantea Odgers esta categoría de análisis nos “permite observar diferentes niveles o capas de significados en la construcción de los lugares” (Odgers, 2014, p. 101) desde donde se piensa un abordaje metodológico en dos planos de interpretación espacial: “uno, el del lugar como realidad localizada y otro, el del lugar como realidad desplegada en una red de lugares interconectados a través de lo vivido, que puede integrar lugares distantes” (Lindón, 2007, p. 44). Desde esta perspectiva las devociones marianas, tanto desde la “actitud relacional (oración y contemplación), como desde la celebrativa (liturgia, fiestas, devoción popular) (Esquerda Bifet, 1998, p. 190), resultan una

³⁰ Concepto que procede de la física por ello se utiliza de forma metafórico y se refiere a un procedimiento técnico de iluminación para hacer visible algo que de lo contrario no tiene visibilidad.

variable interesante y profunda para reflexionar sobre las dinámicas identitarias y sobre las interrelaciones entre lo global, lo local, y lo transnacional.

Desde el marco de estas conceptualizaciones es que a continuación analizaremos las dos etapas por las que transitó el culto a la Virgen de Caacupé en la ciudad desde la propuesta de holograma espacial de Lindón (2007). Es decir, tanto desde una “realidad” o dimensión *localizada*, a partir de los lugares sagrados, puntos de referencia y circuitos marianos que se proyectan en el lugar de destino; como desde una dimensión *desplegada*, a partir del análisis de las dinámicas de resignificación que se fueron construyendo a lo largo de ambas etapas.

Lugares sagrados, puntos de referencia y circuitos del culto

En la primera dimensión incluimos para el análisis los lugares sagrados, los puntos de referencia y los circuitos o recorridos marianos. El *lugar sagrado* lo abordamos desde Rosendahl (2009) como aquel espacio fijo donde se distinguen atributos cualitativos a partir de y en torno a una divinidad. En otro orden los “anclajes”, según Lindón, o puntos de referencia, los identificamos como aquellos hitos significativos en el espacio por donde circulan la imagen y los devotos.

En el caso particular de la Virgen de Caacupé, el lugar sagrado elegido por los devotos, consiste en aquel ámbito por donde ellos consideran que circula ese “campo de fuerzas y valores religiosos” que lo transforma en un lugar particular con características especiales. Estos espacios concretos los observamos delineados a partir de las dos etapas en las que se desarrolla la devoción: la primera etapa que se inicia con el traslado del culto en 1994 hasta 2013, que es el año en que se realiza la entronización de la imagen de la advocación en la parroquia Virgen Misionera y que da inicio a la segunda etapa.

Durante la primera etapa (1994-2012), debido a la imposibilidad de la comunidad paraguaya de conseguir un terreno para construir una ermita propia, adoptaron y resignificaron³¹ un espacio sagrado, emblemático de la ciudad, como es la Gruta de la Virgen de las Nieves (imagen 4 y 5). Sin embargo, resulta significativo mencionar, que el lugar elegido por la comunidad migrante para construir una ermita era el barrio Nahuel Hue. Así, por ejemplo, lo mencionaba un referente:

³¹ Esta resignificación consistió, principalmente, en la incorporación de elementos del lugar de origen y destino tanto en la imagen devocional (banderas de regiones o pueblos de Paraguay, fotos y elementos personales de su vida pasada como actual, vinculación con la devoción a la Virgen de las Nieves, etc), como en los rituales (ambientación de la misa en el exterior junto a la Gruta de la Virgen de las Nieves, imágenes de reclamos por abusos a los migrantes en el lugar de destino, festejo comunitario en el río, etc). (ver Barelli, 2013; 2014; 2015)

[...] Yo especialmente y los viejos que hemos iniciado esto queremos dejarla perpetuada [...] nuestro sueño es tener una ermita y habíamos elegido un terreno en Nahuel Hue porque ahí tenemos varios compatriotas y porque la Virgen tiene que estar donde tiene para evangelizar donde haya gente necesitada y humilde como nosotros [...] ³².

A partir de varias observaciones y entrevistas hemos advertido que la elección de la Gruta de la Virgen de las Nieves se debió no sólo a la ubicación de la misma -se encuentra cercana a los barrios en donde viven la mayoría de migrantes -, sino también a lo que la Virgen de las Nieves representa para los sectores populares, es la devoción local más popular y concurrida por un colectivo social al que sienten pertenecer los migrantes paraguayos. Así, por ejemplo, lo explica el referente de la agrupación:

[...] Y tal vez porque yo vivo allá cerca, mi vida está hecha allá. Soy devoto de las Nieves. Es la más popular es la que más convoca gente...es porque nuestra vida está hecha allá (en referencia a los barrios), es la Virgen más popular es la que más convoca gente y más que nada la gente del alto. Ese lugar nos lleva a estar más cerca de nuestro Paraguay [...] ³³.

De esta manera la Gruta se configura como aquel lugar sagrado “percibido y vivenciado con emoción y sentimiento por el creyente, que es quien lo diferencia plenamente de los lugares comunes” y quien lo transforma en un símbolo de pertenencia social que es apropiado. En él que se condensa para los migrantes paraguayos un determinado relato de prácticas, lugares y escenarios que lo trasladan o lo conectan con su lugar de origen. En otras palabras, el espacio natural de la gruta se transformó en el “centro sagrado” que “presupone la existencia de una realidad diferente, de orden trascendente, a la par del mundo en que vivimos, de un *más allá* que no se confunde con éste, pero que va a su encuentro puntual y episódicamente” (Mauga Poças Santos, 2009, p. 200).

En otro orden, durante esta etapa también podemos mencionar como puntos significativos en el espacio, los hogares particulares por donde la imagen de la advocación perteneciente a la agrupación circula, acompañada de otras réplicas particulares de la advocación. Estos espacios domésticos los ubicamos tanto en el barrio Virgen Misionera, lugar de residencia del referente de la agrupación y de algunos compatriotas que ingresaron a la ciudad en la primera

³² Entrevista a Juan de Dios, migrante paraguayo y presidente de ARPA. (Bariloche, diciembre de 2010).

³³ Entrevista de Juan de Dios, (Bariloche, abril de 2013).

etapa 1970-1990, como en el barrio Nahuel Hue, donde se registra el número más significativo de migrantes. Así, por ejemplo, compartía Héctor, un joven devoto migrante que vive en Nahuel Hue “yo tengo acá varias réplicas en casa...para nosotros es muy común tener una Virgen en la casa, la mayoría tiene un mostrador o un altar en donde le ponen velas y rezan, porque la devoción a la Virgen es para toda la vida”³⁴ y Juan de Dios, referente histórico de la agrupación ARPA que vive en Virgen Misionera: “yo en casa le prendo velitas por el aniversario del fallecimiento de un ser querido, por un amigo, por un viaje. Le prendo y le pido que el viaje sea bueno”³⁵. Estos espacios domésticos son también los que configuran y construyen desde la devoción una relación de “intimidad familiar” que ofició y oficia de contención y acompañamiento al migrante y a sus descendientes.

Durante la segunda etapa que se inicia a partir de 2013 con la entronización de la imagen de la Virgen de Caacupé en la parroquia Virgen Misionera, se empieza a percibir un cambio en la concepción del *lugar sagrado* (imagen 6 y 7). Es decir, elegir un lugar de residencia para la imagen fue generando un viraje en la sacralidad, ya no identificada con un espacio que reprodujera exclusivamente aquel lugar añorado, sino con un espacio que pudiera condensar no sólo la adscripción nacional y la pertenencia de clase, sino también la necesidad de vincular la experiencia de vida en el lugar de destino; es decir, la pertenencia barrial desde un anclaje territorial concreto. Esta elección, además de haber sido un cambio que se produjo de forma paulatina, fue transmitida como “voluntad” de la Virgen. Es decir, la decisión se explica como resultado de un imperativo sobrenatural donde se le asigna agencia a la Virgen. Es decir, es “ella la que va a elegir dónde”; “ella la que nos va a guiar el lugar” “es ella la que genera estos tipos de milagros”. Así lo relataba Juan de Dios:

[...] Estábamos ahí después de la misa y pensé estaría bueno poner a la Virgen de Caacupé en la Parroquia, por ahora hasta tener nuestro lugar. Lo pensé, pero no se lo dije a nadie [...] Y bueno terminó la misa y andaba por ahí Juvenal (Sacerdote Juvenal Currulef) y me llama y me dice: podes traer a tu Virgen acá y yo lo mire y lo abrecé. No lo podía creer habíamos pensado lo mismo...para mí fue algo milagroso...yo siento que fue ella la que nos transmitió ese mensaje [...] ³⁶.

Si bien desde 2013, como se mencionó anteriormente, se incorporó el ámbito parroquial como residencia de la imagen y como lugar donde se realizaron las novenas, ese centro de sacralidad seguía compartido con la Gruta

³⁴ Héctor, joven migrante integrante de ANGU-A, Bariloche abril 2012.

³⁵ Entrevista a Juan de Dios. Bariloche, abril de 2013.

³⁶ Juan de Dios, migrante paraguayo y Presidente de ARPA. Bariloche, abril de 2013

de la Virgen de las Nieves debido a que, hasta 2016 inclusive, se siguió teniendo ese espacio natural como punto de llegada de la peregrinación y como lugar de festejo. Para el año 2017 se decidió modificar esta situación fortaleciendo la idea del anclaje territorial barrial. Es decir, se propuso, por un lado, cambiar el punto de llegada de la peregrinación, ya no la Gruta, sino la parroquia del barrio y, por otro, se inició la construcción de un quincho comunitario donde poder realizar los festejos marianos en el entorno barrial. De esta manera, la parroquia y el barrio se empiezan a posicionar como hitos significativos en el espacio, y desde allí empiezan a tomar una connotación diferente en el desarrollo de la práctica cultural y devocional.



Imágenes 4 y 5. Celebración religiosa y almuerzo comunitario (fuente fotografías propias, Bariloche, 2011)



Imágenes 6 y 7. Entronización de la imagen de la Virgen de Caacupé en la parroquia Virgen Misionera (fuente: fotografías propias, Bariloche, 2013)

El tercer elemento que nos permite localizar y analizar la construcción de sacralidad son los circuitos sagrados. Estos circuitos los entendemos como aquellos recorridos que se realizan durante el desarrollo del culto, como las procesiones y peregrinaciones, ambas entendidas como cortejos religiosos públicos en los que participan fieles trasladando imágenes y entonando cantos religiosos. El recorrido de las procesiones consiste, en la salida de un cortejo con la imagen devocional de su lugar sagrado y culmina en el mismo lugar de salida. En las peregrinaciones, a diferencia de las procesiones, el cortejo sale de un punto designado por los fieles hacia un lugar sagrado, donde se encuentra entronizada la imagen a la que se rinde culto. En nuestro caso de estudio, en las peregrinaciones que realiza la comunidad paraguaya, se pueden señalar dos circuitos sagrados en cada una de las etapas en que se desarrolló el culto. Durante la primera etapa (1994-2012) el recorrido de la peregrinación tenía como punto de salida la plaza Belgrano ubicada en el centro de la ciudad; como lugar sagrado la Gruta de la Virgen de las Nieves y estaciones intermedias que son representaciones marianas que se encuentran en el trayecto a la gruta como son la imagen de la Virgen Misionera y la Virgen del Camino (ver imágenes 8 y 9). Este recorrido se realizaba a pie con imágenes personales, cantando en guaraní, cebando tereré³⁷ y enarbolando banderas paraguayas. Así, por ejemplo, lo relataba Juan de Dios:

[...] Vamos cantando, vamos rezando. Por ejemplo, de aquí hasta llegar a Virgen de las Nieves tenemos dos ermitas uno que está en Virgen Misionera y otro en el cruce Virgen del Camino en donde paramos rezamos y así sucesivamente hasta llegar a Virgen de las Nieves. Y el sueño obviamente es [...] hacer nuestra ermita en un terreno en el barrio Nahuel Hue porque ahí tenemos varios compatriotas viviendo [...]³⁸.

De esta manera, este recorrido era percibido por los devotos como un momento donde encontrarse y caminar hablando en guaraní los trasladaba a lugares añorados, se transformaba como lo manifestaba un peregrino en “estar en casa”. Este momento que podríamos definir de “intimidad compartida” se construye no sólo a partir de los recuerdos que evoca el reproducir un ritual vivido en su lugar de origen, sino también a partir de la resignificación de una devoción que se (re)actualiza en el lugar de destino y consolida un vínculo de cercanía que se cimenta en las emociones y sentimientos compartidos desde lo ritual.

³⁷ Infusión tradicional de Paraguay y del nordeste argentino. Se ceba agua fría en un recipiente que contiene yerba mate, al que suelen incorporarle hierbas naturales (menta, cedrón).

³⁸ Entrevista a Juan de Dios, (Bariloche, mayo 2010)

Durante la segunda etapa (2013-actualidad), se observa un cambio en el circuito que está íntimamente relacionado con la entronización de la imagen en una parroquia barrial que se encuentra a mitad de camino del recorrido a la Gruta. Durante los primeros años (2013-2016) se procede a una resignificación de la parada en el barrio Virgen Misionera. Es decir, se transforma en el momento en el que se recibe la imagen principal de Caacupé con cantos y aplausos y se la incorpora al frente de la peregrinación. Esta parada adquiere tanto protagonismo que para 2017 se propone institucionalizarla como el “lugar sagrado” hacia donde se dirigirá la peregrinación y en donde se desarrollarán los festejos marianos. De esta manera, se puede anticipar para el año en curso un recorte del recorrido devocional ya no centrado en el espacio natural de la Gruta, sino en un espacio institucional y barrial (ver imagen 10).



Imagen 8 y 9. Peregrinación y parada en Virgen Misionera (fuente: fotografía propia, Bariloche, 2011 y 2012).



*Imagen 10. Mapa de lugares sagrados, puntos de referencia y circuito sagrado.
(Fuente: realización propia)*

“Ella eligió su lugar”: Territorio devocional de Caacupé en San Carlos de Bariloche. Dinámicas de resignificación cultural y espacial

Luego de localizar y analizar los lugares sagrados, los puntos de referencia y los circuitos de la Virgen de Caacupé en el espacio local, en este apartado nos interesa analizar la reconstrucción de ese territorio devocional desde “los significados atribuidos al lugar [...] descifrar y decodificar lo que está detrás de las palabras, es decir los significados más profundos y su entretejido en tramas de sentido” (Lindón, 2007, p. 45). Es decir, dar “luz” a esa tridimensionalidad que propone Lindón o visibilizar ese espacio sagrado *imaginalis* de Rosendahl (2009). Entendido este último como aquel lugar que posee energía, poderes y una cualidad luminosa que lo distingue del espacio común; donde el tamaño y las fronteras se encuentran determinadas y definidas por los fieles. En otras palabras, serían como aquellas imágenes que se proyectan o diseñan los sujetos o los grupos sociales sobre el territorio a partir de sus experiencias y valoraciones de la práctica religiosa. De esta manera asistimos a una territorialización debido a que determinados lugares se articulan entre sí, se ponen en red generando relaciones y se dotan de nuevos sentidos (Calderón y Odgers, 2014).

En función de ello, podemos abordar o intentar decodificar los distintos significados o lugares, que aparecen conectados o evocados³⁹, en los recortes espaciales que se fueron construyendo, en las dos etapas por la que transitó el culto a la Virgen de Caacupé. Durante la primera etapa (1994-2012), identificamos un recorte espacial constituido por: el recorrido concreto hacia la Gruta, elegida como el lugar sagrado que más se aproxima y evoca, desde la carga simbólica, al lugar de destino; por el barrio Virgen Misionera, como punto de referencia y contención espiritual y, finalmente, por el barrio Nahuel Hue, como el espacio de pertenencia e identificación social de los migrantes. Estos tres puntos, son los que durante dieciocho años delimitaron ese territorio devocional de la Virgen de Caacupé, territorio construido desde la idea de que “[...] Pensar en la Virgen de Caacupé es pensar en Paraguay [...]”⁴⁰. Desde esa idea identificamos que los lugares elegidos, a través de las prácticas culturales de la devoción trasladada, evocan recuerdos e imágenes que los conducen a lugares lejanos y añorados. Es decir, “el ritual es una puesta en escena por la cual los participantes experimentan el acto y sus sentidos vivamente” (Gómez Noviello, 2007, p. 83). Es así que, por ejemplo, durante la peregrinación, entendida como acto performativo que recorre el “circuito sagrado” y desde donde se activa la *paraguayidad*, se producen una serie de rituales que se resignifican y transportan a los devotos a su lugar de origen. Uno de ellos es el traslado de la imagen rodeada de flores y banderas paraguayas acompañada de fieles que la siguen, cantando canciones en guaraní, flameando banderas nacionales y compartiendo tereré: “[...] La peregrinación surge de la fe [...] es de la fe a nuestra madre de Paraguay [...]”⁴¹. Es en esos momentos donde se proyecta el recuerdo vinculado a “la vuelta al hogar” y comienza a notarse una renovación que será completa al llegar al “lugar sagrado”: la Gruta. Así, lo vive Nilda:

[...] en este lugar tan frío como es Bariloche que por distintos motivos estamos viviendo acá y vos los convocas por la virgencita de Caacupé y están todos ahí, estamos todos ahí...porque encontrarnos es una fiesta es algo muy fuerte [...] te levanta el espíritu te llena de paraguayidad, hay algo muy fuerte entre nosotros es una pasión [...] es una comunicación muy importante [...]”⁴².

³⁹ Término utilizado como “una expresión de la intertextualidad espacial [...] un lugar evoca otro lugar y esas cadenas de evocaciones también forman parte de una trama de sentido, es decir de ciertos imaginarios” (Lindón, 2007).

⁴⁰ Entrevista a Juan de Dios, (Bariloche, abril 2010).

⁴¹ Entrevista a Juan de Dios, (Bariloche, octubre 2017).

⁴² Entrevista a Nilda, (Bariloche, abril 2011).

La misa en la gruta, por su parte, representa el momento culminante de la celebración donde la Virgen, entronizada en un altar ornamentado de flores y banderas, encuentra “su lugar”, lo sacraliza y se mimetiza con el escenario natural. En otro orden, advertimos que durante la celebración religiosa se ponen en juego otras expresiones que apelan a una reivindicación colectiva desde donde se denuncia la exclusión social, el abuso laboral, la discriminación⁴³ y se pide por la unión de la Comunidad paraguaya en Bariloche y por una organización más activa en el barrio de pertenencia, Nahuel Hue. Estas reivindicaciones las identificamos por ejemplo en: las palabras de los sacerdotes, donde se menciona la exclusión y la lucha de los migrantes; las plegarias de los fieles, en las que se pide por la unidad de la colectividad y el reconocimiento del trabajo paraguayo en la ciudad; en las banderas enarboladas por los devotos paraguayos, en las que aparecen lemas como “Fuerza Paraguay” o figuras emblemáticas de lucha social como la imagen del “Che” y, por último, en la necesidad manifiesta, en varias aclamaciones públicas, de la comunidad paraguaya de exteriorizar la devoción para lograr visibilidad en la sociedad barilocheense.

En relación a la segunda etapa (2013-actualidad) nos vemos en la obligación de advertir que este apartado del artículo se presenta como una primera aproximación, ya que son procesos que se encuentran en desarrollo. En función de ello, durante los cuatro años que lleva transcurrida la etapa identificamos dos momentos: uno que denominamos de transición (2013-2016) y otro de cambio que se inicia (2016- actualidad).

En el primero observamos que, si bien el territorio devocional no se modifica en sus límites o anclajes espaciales, es decir, sigue constituido por los tres lugares de la etapa anterior, se produce un movimiento en la construcción identitaria del mismo. En otras palabras, se empieza a observar, a partir de la decisión de la comunidad migrante de entronizar la imagen de la virgen en la parroquia del barrio Virgen Misionera, una voluntad de profundizar los vínculos con el barrio ya no desde una adscripción exclusivamente nacional, sino también desde una pertenencia de clase que los vincula a un anclaje territorial concreto: el barrio. Así lo manifiesta Juan de Dios:

[...] Yo me conecté con esta parroquia por la humildad, para mí era fundamental la humildad de la gente de ahí [...] yo estoy por ejemplo los sábados acompañando a los abuelos a la casa y les damos de almorzar. También tenemos una red solidaria de materiales alimentos, ropa, colchones, pañales de adultos, lo que haga

⁴³ En el año 2012, por ejemplo, la celebración de la misa por la Virgen de Caacupé se dedicó a dos jóvenes migrantes del barrio Nahuel Hue fallecidos en circunstancias de abuso policial. Situación que se repitió en el año 2014 a lo que se le sumó el agravante de no poder trasladar el cuerpo a Paraguay por falta de dinero.

falta. Mi vida es ayudar a la gente porque yo ya me jubilé hace unos años y a transmitir la devoción de nuestra virgencita [...]»⁴⁴.

Es a partir de esta decisión que paulatinamente se empieza a observar, por un lado, un corrimiento en los límites del territorio devocional, donde pierden fuerzas algunos puntos frente a otros y donde se producen modificaciones en la dinámica de la práctica cultural que van a ir marcando otro recorte espacial. Esto último lo observamos a partir del protagonismo que empiezan a adquirir la parroquia y el barrio Virgen Misionera que pasa de ser un punto de referencia a incorporarse como el lugar de residencia de la imagen y el lugar desde donde se piensa, se planifica y se organiza el evento religioso. Es así que a partir de 2013 la novena previa de oración y reflexión se traslada de un espacio privado, como son los hogares familiares, a un espacio público, como es el recinto parroquial. Esta situación modifica no sólo el desarrollo del ritual y la concurrencia de los devotos, debido a que se incorporan los fieles del barrio; también se empieza a percibir un cambio en cómo se concibe y se piensa la devoción a la Virgen de Caacupé. Es en este punto donde observamos el crecimiento de una pertenencia de clase anclada en un territorio concreto que se visibiliza a través de la parroquia Virgen Misionera, que por su historia y su lucha social representa y condensan para la comunidad paraguaya a los barrios del “alto”. Es decir, barrios populares que no sólo transitan su existencia material en las márgenes de una ciudad fragmentada en condiciones de pobreza, vulnerabilidad y desigualdad social, sino que también logran transformar dicha situación en emergentes de “identidades colectivas novedosas que enriquecen y pluralizan el tejido social” (Fuentes y Núñez, 2007, p. 16).

Este periodo de transición da paso al segundo momento que identificamos a partir del anuncio que realiza el referente de la comunidad, el último 8 de diciembre de 2016. Ese día se propone que, para los festejos de diciembre de 2017, la Parroquia Virgen Misionera sea el punto de llegada de la peregrinación y donde se realicen todos los festejos: misa y almuerzo comunitario. Este cambio, a priori suponemos, va a profundizar ese vínculo con la parroquia y el barrio que se va a materializar a partir de la construcción, por parte de la comunidad paraguaya, de un fogón comunitario en el predio parroquial. De esta manera lo relataba Juan de Dios:

[...] Yo hablé con el Obispo y con la parroquia sobre la posibilidad de que la peregrinación, la misa y la fiesta se concentrara todo ahí, y bueno no hubo ningún problema, al contrario me dijeron que era una buena idea ya

⁴⁴ Entrevista a Juan de Dios, (Bariloche, marzo 2017).

que así también, me dijeron, se le genera más vida la parroquia [...] además la virgen está ahí [...] y además cada día se me hace más difícil mi sueño de tener una capilla para la virgen en Nahuel Hue [...]pero bueno me parece que la Parroquia Virgen Misionera está bueno también...yo ahora inclusive hace un par de meses se me ocurrió de construir un fogón y un comedor comunitario ahí en el patio y yo empecé a hablar con mi gente y están encantados [...] hablé con toda la gente de la parroquia quedaron encantadísimos y ya están armando un cartel con un vecino del barrio [...] ⁴⁵.

Para finalizar y como punto de partida para futuros trabajos, resulta significativo mencionar la relevancia que empieza a adquirir para los devotos migrantes la identificación de la Virgen de Caacupé con la Virgen Misionera, ya no haciendo hincapié en su adscripción nacional sino desde una identificación étnica, que busca vincular ambas advocaciones:

[...] Va a hacer algo sencillo pero amplio, un comedor para la gente para los abuelos que necesita y después un lugar en donde se pueda poner bancos y cosas [...] Es para que el 8 de diciembre podemos festejar Caacupé y también para la Virgen Misionera que es en octubre, porque tampoco podemos pensar solo en la virgen de Caacupé, la virgen de Caacupé, sino en las dos vírgenes, son las dos! y más para los vecinos que siempre nos acompaña [...] además las dos están hermanadas una es una virgen mapuche y la otra guaraní [...] tienen que estar juntas [...] ⁴⁶.

Reflexiones finales

En el presente artículo abordamos la construcción del territorio devocional en torno a la Virgen de Caacupé en San Carlos de Bariloche haciendo hincapié en los recorridos y delimitaciones del espacio sagrado, en las dinámicas de resignificación y apropiación de las prácticas culturales y en las configuraciones de sentidos que se construyeron en torno a ella en el ámbito local. Para ello, realizamos un breve recorrido sobre la migración paraguaya y el traslado devocional, debido a que entendemos que la experiencia de movilidad genera pertenencias, vínculos y relaciones sociales en torno a los cuales se construye una identidad que requiere de múltiples espacios para su desarrollo. En torno a esa idea es que abordamos a la devoción desde su movilidad, buscando los lugares sagrados, los recorridos marianos y los puntos significativos en el espacio que

⁴⁵ Entrevista Juan de Dios, (Bariloche, marzo 2017).

⁴⁶ Entrevista a Juan de Dios González, (Bariloche, marzo 2017).

pudieran actuar de faros o focos que nos sirvieran para delimitar y decodificar el territorio devocional en el espacio local. Es decir, en otras palabras, analizar cómo a través de las prácticas culturales los migrantes, por un lado, construyen un vínculo de “intimidad” extendida desde lo individual a lo colectivo entre la devoción y el creyente y, por el otro, simbolizan y reconfiguran en el espacio de destino (Calderón y Odgers, 2007).

En función de ello y siguiendo el planteo de Lindón (2007), identificamos dos recortes espaciales en cada una de las etapas de la práctica devocional, que nos llevaron a observar tanto los diferentes puntos devocionales como los usos y sentidos que generó la comunidad migrante en el lugar de destino. En relación a la primera etapa (1994-2013), el territorio devocional se localizó principalmente en un espacio natural como es la gruta de la Virgen de las Nieves y desde allí se vinculó con, por un lado, el barrio Virgen Misionera, como punto de referencia y contención espiritual y, por el otro, con el barrio Nahuel Hue, como el espacio de pertenencia e identificación social de los migrantes. Durante esta primera etapa identificamos que este recorte espacial responde, para los migrantes, a una necesidad de acercarse al lugar de origen no sólo desde la apropiación de espacios naturales semejantes, sino también desde la necesidad de reproducir en la práctica cultural sensaciones que puedan activar recuerdos e imágenes que los conduzcan a ese lugar añorado, contruidos en esa relación “íntima” que se cimienta a partir de un vínculo físico y personal con el objeto de devoción.

En la segunda etapa (2013 en adelante), marcada por la entronización de la imagen de la Virgen de Caacupé en la parroquia de Virgen Misionera, se produce una serie de modificaciones no sólo en el recorrido devocional, sino también en cómo se empieza a concebir la práctica, ya no identificada con un espacio que reprodujera exclusivamente el lugar de origen, sino con un territorio que pudiera condensar no sólo la adscripción nacional, sino también la pertenencia de clase, desde un anclaje territorial concreto: el barrio. De esta manera en esta segunda etapa, que se encuentra en pleno desarrollo, anticipamos desde la práctica cultural la construcción de un nuevo territorio devocional cuyas delimitaciones y proyecciones se irán definiendo con el correr del tiempo.

Bibliografía

- ABALERON, Carlos. “Situación laboral y pobreza en el verano de 1997 en San Carlos de Bariloche” *Ciudades y Regiones frente al avance de la Globalización*, Red Iberoamericana de Investigadores en Globalización y Territorio. Editorial de la Universidad Nacional de Sur, Bahía Blanca, 1998.

- BALAZOTE, Alejandro – Juan Carlos, RADOVICH. “Grandes represas hidroeléctricas: efectos sociales sobre poblaciones Mapuches en la Región del Comahue, Argentina” en COELHO DOS SANTOS, Silvio – Aneliese, NACKE (orgs.) *Hidroeléctricas e povos indígenas*. Letras Contemporáneas, Florianópolis, 2003.
- BARELLI, Ana Inés. Las devociones marianas de los migrantes latinoamericanos en San Carlos de Bariloche (1970-2012). Prácticas religiosas y procesos identitarios, Tesis Doctoral en Historia, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 2013.
- BARELLI, Ana Inés. "La Virgen de Caacupé como dispositivo de "paraguayidad" en San Carlos de Bariloche, Argentina (1970-2012). *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*. UNAM, n. 58, 2014. (pp. 205-236).
- BARELLI, Ana Inés. “Estrategias de visibilización: los migrantes paraguayos y la devoción a la Virgen de Caacupé en San Carlos de Bariloche (1970-2013)” en BARELLI, Ana Inés – Patricia, DREIDEMIE (coords.) *Migraciones en Patagonia. Subjetividades, diversidad y territorialización*. Universidad Nacional de Río Negro, Viedma, 2015. (pp.179-204).
- BARELLI, Ana Inés. “La Virgen tiene que salir” Traslado del culto de la Virgen Urkupiña de un ámbito doméstico a un espacio institucional en San Carlos de Bariloche (1994-2016), en *Revista Pilquen, Ciencias Sociales*, n. 2, v. 20, Viedma, 2017. (pp. 39-55)
- BENEDETTI, Alejandro. “Territorio: concepto integrador de la Geografía contemporánea” en DE SOUTO, Patricia (coord.). *Territorio, Lugar, paisaje. Prácticas y conceptos básicos en Geografía*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011.
- BROW, J. “Notes on Community, Hegemony and Uses of the Past”. *Anthropological Quarterly*, v. 63, 1990. (pp. 1-6).
- CALDERÓN BONY, Frida – Olga, ODGERS ORTIZ. “Prácticas devocionales y construcción del espacio en la movilidad “*Alteridades*, n. 48, v. 24, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa Distrito Federal, México. 2014. (pp. 99-110).
- CARBALLO, Cristina (2009). “Repensar el territorio de la expresión religiosa” en CARBALLO, Cristina (coord.). *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Prometeo libros, Buenos Aires 2009. (pp. 151-172).
- ESQUERDA BIFET, Juan. *Diccionario de la Evangelización*. LABAC, Madrid. 1998.
- FOGELMAN, Patricia (coord.). *Religiosidad, cultura y poder: temas y problemas de la historiografía reciente*. Lumiere, Buenos Aires. 2010.
- FRASER, Ronald. “Historia Oral, Historia Social”. *Historia Social*, Fundación Instituto de Historia Social, n. 17, 1993. (pp. 131-139).

- FUENTES, Daniel – Paula, NÚÑEZ (eds.) *Sectores populares: identidad cultural e historia en Bariloche*. Editorial Núcleo Patagónico, San Carlos de Bariloche, 2007.
- GÓMEZ NOVIELLO, Cecilia. “Mamá-ama, la Virgen de Itatí: de integraciones” en DRI, Rubén (Coord.) *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*, Tomo 2, Biblos, Buenos Aires, 2007. (pp. 71-90).
- GROSSBERG, L. *We gotta get out of this place; popular conservatism and postmodern culture*. Routledge, New York – London. 1992.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y CENSOS (INDEC) *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001, Resultados definitivos*. Buenos Aires, INDEC.
http://www.indec.gov.ar/webcenso/provincias_2/provincias.asp
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y CENSOS (INDEC). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010: Año del Bicentenario*.
<http://www.censo2010.indec.gov.ar/>
- LEVITT, Peggy. “Los desafíos de la vida familiar transnacional”, en Grupo Interdisciplinario de Investigadores Migrantes (coord.) *Familias, niños, niñas y jóvenes migrantes: rompiendo estereotipos*. IEPALA-Caja Madrid Obra Social Casa Encendida. Madrid. 2010.
- LINDÓN, Alicia. “Los imaginarios urbanos y el constructivismo geográfico: los hologramas espaciales”. *Revista eure*, n. 99, v. XXXIII, Santiago de Chile, agosto de 2007. (pp. 31-46).
- MALLIMACI, Fortunato – Verónica, GIMÉNEZ BÉLIVEAU. “Historia de vida y métodos biográficos” en VASILACHIS, Irene (coord.) *Estrategias de investigación cualitativa*, Geisa. Barcelona, 2006. (pp. 175-209)
- MARTÍN, Eloísa. “Aportes al concepto de “religiosidad popular” una revisión de la bibliografía argentina, en CAROZZI, María Julia – César, CERIANI (eds.) *Ciencias Sociales y Religión en América Latina*. Biblos, Buenos Aires, 2007. (pp. 61-79).
- MOUGA POÇAS SANTOS, María da Graça. “Religión y dinámica espacial. Del espacio y de los lugares sagrados al territorio religioso”. *Cultura, territorios y prácticas religiosas*, Prometeo, Buenos Aires, 2009. (pp. 195-213).
- ROSENDAHL, Zeny. *Espacio y Religión: un abordaje geográfico*. UERJ, NEPEC, Rio de Janeiro, 1996.
- ROSENDAHL, Zeny. “Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio”, en: Carballo Cristina (coord.) *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Prometeo, Buenos Aires, 2009. (pp. 43-56).
- SANTAMARÍA, Daniel. “La cuestión de la religiosidad popular en la Argentina”, en CHAPP, M.E. – M., IGLESIAS – M., PASCUAL – V., ROLDÁN – D. J.,

- SANTAMARIA. *Religiosidad popular en la Argentina*. Centro Editor América Latina, Buenos Aires, 1991.
- SASSONE, Susana – Judith Corinne, HUGHES. “Fe, devoción y espacio público: cuando los migrantes construyen lugares”, en CARBALLO, Cristina (ed). *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Prometeo, Buenos Aires. 2009. (pp. 151-172).
- SCHWARZSTEIN, Dora. “Historia Oral, memoria e historias traumáticas”. *Historia Oral*, 4, 2001. (pp. 73-83).
- SERNA, Justo – Anacleto, PONS. *La historia cultural Autores obras lugares*. Akal, Madrid, 2013.

Archivos

- Archivo de la Dirección Nacional de Migraciones, Delegación Bariloche (ADNM)*.
Listado de diplomas por el día del inmigrante (2001-2004-2005-2007-2008-2009-2011-2012).
- Trámites de migrantes bolivianos y paraguayos (2007-2017).
- Archivo de la Asociación de Residentes Paraguayos (A-ARPA), Bariloche*:
Documentos de residencia.
Correspondencia oficial.
Fotos de eventos de ARPA.
Cuaderno de plegarias y agradecimientos a la Virgen de Caacupé.
- Ministerio de Desarrollo Social, Delegación San Carlos de Bariloche*.
Documentos con estudios cualitativos y cuantitativos del Barrio Nahuel Hue (Bariloche).

Entrevistas

Entrevistas realizadas a migrantes paraguayos:

- Ricardo, Diácono paraguayo de la agrupación EPA (Buenos Aires, 2012).
- Juan de Dios, presidente de la Asociación de Residentes Paraguayos (ARPA) (Bariloche, 2010; 2013, 2017).
- Lucio, integrante de la comisión de ARPA (Bariloche, 2010).
- Valentina, presidenta de la Asociación Nativa Guaraní (ANGU-A), (Bariloche, 2010; 2012).
- Andrea, devota a la Virgen de Caacupé (Bariloche, 2011).
- Tuti, devota a la Virgen de Caacupé (Bariloche, 2011).
- Nilda, devota a la Virgen de Caacupé (Bariloche, 2011).
- Héctor, devota a la Virgen de Caacupé (Bariloche, 2012).
- Alejandro, devoto a la Virgen de Caacupé (Bariloche, 2011).
- José, migrante no devoto (Bariloche, 2012).

Ana Inés Barelli investigadora asistente de Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Investigaciones de Diversidad Cultural y Procesos de Cambio de la Universidad Nacional de Río Negro en San Carlos de Bariloche. Es integrante de la Red de Estudios Sociales Contemporáneos sobre creencias, religiosidades y movilidad en Patagonia (RESCRyMP) y de la Red de Investigadores Argentinos sobre migraciones internacionales contemporáneas (IAMIC).

Contacto: inesbarelli@hotmail.com

Recibido: 30/01/2018

Aceptado: 02/05/2018